Wittgenstein

y el sentido tácito de las cosas

MIKE WILSON

WITTGENSTEIN

Y

EL SENTIDO TÁCITO DE LAS COSAS

Wittgenstein y el sentido tácito de las cosas
Mike Wilson

Santiago de Chile, julio 2014.

Imagen portada: Joe MacGown. (1997). *Bolboceras thoracicornis* (ilustración).

ISBN: 978-956-9058-10-3
Registro de propiedad intelectual: 243.959
© Mike Wilson

Diseño y diagramación: María Soledad Sairafi, Orjikh editores limitada
orjikh.editores@gmail.com

Impresión: Maval Ltda.

Obra financiada con el aporte de la Dirección de Artes y Cultura de la Vicerrectoría de Investigación de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

WITTGENSTEIN

Y

EL SENTIDO TÁCITO DE LAS COSAS

MIKE WILSON

Orjikh Editores

Nota

Algunas citas que aparecen en este libro vienen acompañadas del texto original en alemán. Esto se da solamente cuando la traducción al castellano genera ambigüedades importantes y cuando se citan aforismos del *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Nomenclatura

TLP	*Tractatus Logico-Philosophicus*
IF	*Investigaciones filosóficas*
IFF	*Investigaciones filosóficas 2ª parte*
SC	*Sobre la certeza*
PG	*Philosophical Grammar*
WL	*Wittgenstein's Lectures*
CAM	*Los cuadernos azul y marrón*
RFM	*Remarks on the Foundations of Mathematics*
PO	*Philosophical Occasions*
Z	*Zettel*

Índice

15 Prefacio

19 §1 – El ser del mundo tractariano

37 §2 – *Investigaciones filosóficas*: el mundo en juego

59 §3 – Sentido y certeza: el mundo manifiesto

79 Postfacio

83 Obras consultadas

87 Índice onomástico

a Francisco Díaz Klaassen, Álvaro Bisama, Patricio Jara,
Francisco Ortega, Octavia Silva y Edmundo Paz-Soldán

gracias Soledad Sairafi, Pablo Chiuminatto, Cristián Opazo,
David Laraway, Eduardo Fermandois, Mario Lillo,
José Luis Samaniego, Consuelo Gajardo, Rodrigo Navarrete y
Paula Vidal Mohr

Lo difícil no es aquí ahondar hasta el fundamento, sino reconocer como fundamento el fundamento que tenemos enfrente de nosotros.

L. Wittgenstein

Prefacio

Las ideas que contiene este libro corresponden a una lectura del pensamiento de Wittgenstein que bien podría calificarse de "terapéutica". No obstante, las lecturas terapéuticas son heterogéneas y varían en su interpretación de lo que implica la "desaparición del problema". Pero en lo que coinciden estas lecturas –particularmente las que se acoplan a la tendencia crítica conocida como *New Wittgenstein*– es que hay una idea vertebral que une los textos fundamentales del austriaco. Esta postura se sitúa en oposición a la interpretación tradicional del filósofo; una lectura notoria por resistirse a la idea de un Wittgenstein consolidado, argumentando que no se puede reconciliar lo planteado en el primer libro (el *Tractatus Logico-Philosophicus*) con la obra posterior (particularmente las *Investigaciones filosóficas*). Según el *establishment* más conservador de la crítica especializada, el Primer Wittgenstein es un filósofo completamente distinto al Segundo (y Tercer) Wittgenstein.

Este libro favorece una lectura terapéutica que circunscribe a todos los Wittgenstein. Dada la diversidad de aproximaciones en esta tendencia crítica, me parece prudente especificar lo que se plantea aquí. Estas páginas buscan dilucidar y destacar las

ideas que delatan una inquietud fundamentalmente existencial en el pensamiento de Wittgenstein. Algunas de las manifestaciones más radicales de la lectura terapéutica interpretan la "desaparición completa del problema de la vida" –que se explicita tanto en el *TLP* como en *IF*– como si representara una obliteración total de aquello que no tiene cabida en el lenguaje, y por ende en el mundo. Para ellos, el alivio se encierra en la eliminación absoluta del problema. Lo que se propone en este texto breve es que, aunque es efectivo que hay una disolución del problema, no se cercena la preocupación de manera absoluta. A Wittgenstein le interesa proporcionar alivio del problema epistémico en un mundo codificable, *i.e.* que dejemos de torturarnos por no poder articular una respuesta coherente a las preguntas existenciales ("el enigma de la vida"); en esencia, procura hacernos ver que aquello es un asunto que no está sujeto al conocimiento, por lo que no tiene sentido plantear una pregunta de esa clase, que hacer eso sería imponerle epistemología a algo no-epistémico. No obstante, la inclusión de los aforismos tractarianos "el sentido del mundo debe quedar fuera del mundo" (6.41) y "hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico"[1] (6.522) no es gratuita; la actividad meta-filosófica de Wittgenstein traza un negativo epistémico y acumula una clara inercia hacia lo que para él es lo más trascendental de todo: lo inefable.

1 *Das Mystische*: Véase nota al pie nº 3, en §1 de este libro, sobre el uso del término "místico" y las ambigüedades producidas al traducirse al castellano.

La inquietud existencial permanece a lo largo de la filosofía de Wittgenstein y se cohesiona en torno al sentido tácito de las cosas. Sus textos nos señalan hacia lo inarticulable, a aquello que se hace manifiesto a partir del silencio y de la actividad prerreflexiva.

Para este fin, me enfoco en tres textos imprescindibles de la obra de Wittgenstein: el *Tractatus Logico-Philosophicus*, *Investigaciones filosóficas*, y *Sobre la certeza*. Si bien no abordo todos los conceptos fundamentales que encierran estas tres obras, procuro elucidar e hilar las ideas más persuasivas que iluminan la presencia del Wittgenstein existencial.

§1
El ser del Mundo Tractariano

Quizás la idea que mejor sintetiza el pensamiento filosófico de Ludwig Wittgenstein se expresa en un aforismo breve y elegante que aparece en las últimas páginas del único libro que publicó en vida; el *Tractatus Logico-Philosophicus*[1].

> 6.44 No es lo místico cómo sea el mundo, sino que sea el mundo[2].

Es probable que elegir este aforismo particular como el quid de la filosofía de Wittgenstein provoque objeciones por la ausencia de mención alguna del lenguaje. Esto –en parte– es precisamente el punto; la pregunta subyacente que inquietaba a Wittgenstein, y que en turno motivaba la articulación de su filosofía, es profundamente existencial[3].

---

1 *Logisch-Philosophische Abhandlung* (1921).

2 Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist.

3 En este caso, el término "místico" tiene una connotación fundamentalmente existencial. Es importante aclarar que en castellano la palabra "místico" suele asociarse con el discurso religioso (particularmente en la cultura hispanoamericana: cultura en la cual el término se vincula casi exclusivamente a la semántica religiosa); no obstante, en esta instancia, la connotación no se limita a dicha acepción. Tanto en alemán (*das Mystische*) como en inglés (*the mystical*), el término no posee un vínculo exclusivo con el discurso religioso. Especialmente en el contexto filosófico; en

Si bien le dedica gran parte de su obra al lenguaje[4], es simplemente para hacernos ver la proclividad al engaño codificado en el lenguaje filosófico; sea desde el punto de vista lógico/esencialista del *Tractatus* o como consecuencia de juegos de lenguaje malogrados de los que advierte en *Investigaciones filosóficas*.

Para ilustrar este punto dentro del contexto del *TLP*, podemos partir con una analogía. Digamos que existe una persona dentro de una pieza sin salida. Esta pieza es oscura, tanto así que la persona dentro de ella no puede ver siquiera su propio cuerpo. Para poder comprender cómo es la pieza, esta persona tantea y palpa cada centímetro de su entorno hasta definir (desde el interior) los límites de la habitación. Lo que el *TLP* busca concretar es similar a lo que intenta hacer la persona en la pieza oscura; delimitar el mundo desde el interior de éste, sólo que para Wittgenstein, el mundo no está delimitado por muros físicos, sino por el alcance limitado del lenguaje y del pensamiento. Para seguir con esta analogía, podemos decir que todo aquello que la persona identifica dentro de la habitación durante su sondeo es el "*cómo* es" de la pieza; *e.g.* las dimensiones de ésta, los objetos que halla en su interior, y las cualidades generales de la habitación. A lo que

---

este caso la idea de lo "místico" apunta a aquello que se oculta y que posee propiedades metafísicas. Aunque se podría reemplazar por otros términos, dada la ubicuidad de la palabra "místico(a)" en todas las traducciones del *TLP*, y para evitar mayor confusión, el término original se mantendrá a lo largo de este libro.

4 4.0031 Toda la filosofía es "crítica del lenguaje". [Alle Philosophie ist "Sprachkritik".]

esta persona no tiene acceso es el "*qué* es" del asunto. Para poder responder a esta clase de pregunta, se debe apreciar la pieza desde fuera de la pieza, es decir, para poder identificar lo que es en un esquema mayor, sería necesario evaluarlo desde más allá de las fronteras de su propio dominio. Sin embargo, una inspección de esta clase claramente no es factible dado que estamos ante una habitación sin salida. Por lo previo, el "*qué* es" es lo místico.

Vale advertir que esta analogía es parcial, una simplificación de lo que plantea el *TLP*, y que no capta todas las sutilizas de lo que implica. Al hablar del mundo se puede utilizar lenguaje o proposiciones que tienen sentido, que corresponden a lo que buscan reflejar en la realidad; hacer esto es codificar el mundo en lenguaje y por ende en conocimiento expresable; es la figuración pictórica del mundo y su mapa epistemológico. Lo que yace fuera de los "muros" del mundo no es expresable, no es pensamiento y, por ende, no es conocimiento. Cuando la filosofía intenta articular algo sobre lo que hay del otro lado del límite, estas proposiciones dejan de tener sentido alguno. Lo que está fuera del mundo no pertenece ni está sujeto al dominio del leguaje ni del pensamiento expresable; algunos ejemplos que Wittgenstein provee en el *TLP* son los vínculos relacionales del lenguaje, la estética, la ética, y el enigma de la vida. Ejemplos que claramente apuntan a las preguntas fundamentales y a las cosmogonías metafísicas de la filosofía tradicional. Aquí es clave señalar que todas estas preguntas –que son en esencia existenciales (desde "el enigma de la vida"

hasta el concepto de la muerte y el misterio de la vida eterna)– se asoman en los últimos aforismos del libro. Es en este orden que se delata la estructura claramente teleológica del *TLP*, o sea se desenvuelve dentro de un paradigma de causa y efecto con un inicio, desarrollo y conclusión; vale recordar que es el único libro que Wittgenstein publica en vida y sobre el cual ejerce control de la edición y estructura del texto. El *crescendo* del *Tractatus* es inconfundible, la arquitectura del libro acumula inercia de modo que le es posible lanzar estas preguntas cósmicas hacia el silencio místico, siempre teniendo presente que hablar de estas cosas es querer hablar del "*qué* es", de aquello que yace fuera del mundo y, por ende, fuera del lenguaje y del pensamiento expresable; no se puede trascender el lenguaje para referirse al lenguaje (léase *mundo*). Ante esto es preferible guardar silencio.

Asimismo, es importante aclarar un punto clave en cuanto a los objetivos del austriaco. A pesar de la presuposición convencional, el Wittgenstein tractariano no era un filósofo analítico ni un positivista. Esa es una asociación errónea que se perpetra con frecuencia tanto en el contexto de producción como en la actualidad; lo que ocurre por una serie de razones: su interés por la matemática y la lógica como vehículos conceptuales, su entorno filosófico en la Universidad de Cambridge, y las lecturas malogradas del *TLP*. Por ejemplo, al encontrarse con el *TLP*, el renombrado grupo de positivistas lógicos, el Círculo de Viena, juzgaron que Wittgenstein era un aliado de su causa, que había logrado amputar

cuestiones metafísicas y místicas del pensamiento serio. Wittgenstein respondió a esta supuesta alabanza afirmando que simplemente no entendieron el *TLP*, que lo importante no son las cosas que se pueden articular sobre el mundo (el "*cómo* es"), sino precisamente aquello que no se puede decir (el "*qué* es"). Es decir, lo místico que no es expresable en el lenguaje pero que se puede mostrar en la actividad, lo místico que se hace manifiesto en el silencio tácito y no-epistémico de la acción.

Para hacer hincapié en la facilidad con la que se da esta interpretación malograda, cabe señalar la lectura de Bertrand Russell en la introducción del *TLP*; texto en el que el amigo y érase mentor de Wittgenstein se limitó a destacar los aspectos pertinentes a la teoría de la lógica. Enfurecido, Wittgenstein despachó una carta a Russell en la que lo acusa de no ser capaz de comprender el *Tractatus* y aclara que todo lo que dice sobre la lógica es secundario y accesorio, que lo que realmente le interesa es elucidar lo que se puede y no se puede expresar, esto último siendo aquellas cosas que solamente se pueden mostrar, es decir, hacer manifiestas. Aún así, una buena parte de la crítica especializada sigue insistiendo en la idea de que el *TLP* es un tratado sobre la lógica y el lenguaje cuando lo más importante claramente es aquello que no se articula, aquello representado por el silencio. Anticipando esta posibilidad, intenta blindarse contra el error de enfocarse en el método por encima del fin al incluir una curiosa advertencia contra-intuitiva en la última página del *TLP*:

6.54 Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido.)
Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo.
7 De lo que no se puede hablar, mejor es callarse[5].

A pesar de ello, tanto Russell, Frege, el Círculo de Viena, como varios lectores contemporáneos no logran "tirar la escalera", sino más bien se quedan a medio escalar, con la mirada fija en los peldaños. Wittgenstein es inequívoco; apela a la esperada lucidez del lector y le exige que trascienda la paradoja del *Tractatus*, que lo descarte, que toda la discusión que encierra sobre la lógica y el lenguaje es, al fin y al cabo, un conjunto de sinsentidos. La paradoja está precisamente en el hecho de que, para entender esto, hay que comprender los sinsentidos del *TLP*. Pero más allá de eso, lo que Wittgenstein nos dice es que este criterio es transitivo y, por ende, nos invita a descartar todos los discursos filosóficos dado que en ellos no hay respuestas al enigma de la vida (es decir, hacernos ver que el primer paso –plantear la pregunta– ya es un paso en falso). Aquí regresamos a la idea vertebral del *TLP*: las respuestas a estos enigmas no se representan, se viven; esta transformación (que más allá de las actividades, representa

5 6.54 Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie –auf ihnen– über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist).
Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.
7 Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.

un cambio en disposición hacia el mundo) hace del mundo un lugar libre de la angustia existencial, sin necesidad de alterar sus contenidos. Dicha plenitud está en someterse a las limitaciones epistémicas del mundo codificado y en aceptar dicha experiencia así como se acepta la irrevocabilidad de la tautología que inevitablemente permite todas las posibilidades.

Aunque en su lenguaje y método el *TLP* es dramáticamente distinto, incluso opuesto, a la obra posterior de Wittgenstein, el fin mayor es el mismo; aliviarnos de la búsqueda inane de una solución epistemológica al problema existencial, *i.e.* del "problema de la vida". Sin embargo, aunque esto claramente tiene un aspecto terapéutico[6], no representa ni prescribe una amputación u omisión de dichas nociones de la experiencia (como lo malentendie-

6 La lectura terapéutica del *Tractatus* se consolida en la antología crítica, *The New Wittgenstein*, editada por Alice Crary y Rupert Read en el año 2000. Estas lecturas se caracterizan por negar la idea de que exista una oposición fundamental entre el *TLP* y el pensamiento filosófico del Wittgenstein posterior. Señalan acertadamente que todo el corpus vertebral de Wittgenstein tiene un solo fin; aliviarnos de la formulación de problemas filosóficos donde no los hay, particularmente los de corte existencial. Algunas lecturas de esta corriente señalan que la terapia en cuestión es espistémica, mientras que otras interpretaciones son más radicales y marginan lo místico en todo sentido. En ambos casos, contienden que la preocupación y los problemas que Wittgenstein despeja sobre el lenguaje y la lógica se disemina a los demás problemas filosóficos, resultando en un efecto terapéutico: la desaparición del problema. Es importante aclarar que lo que aquí se sostiene es que aquello que se desvanece es la preocupación epistémica (mientras que la terapia radical mantiene que el problema se erradica de manera absoluta).

ron los miembros del Círculo de Viena), sino trazar una suerte de negativo epistémico que pusiera en evidencia y en relieve la importancia de lo místico; que aunque el "*cómo* es" del mundo quede relegado a la ciencia y todos sus avances; éste, por ser epistémico, jamás podrá siquiera comenzar a responder el "*qué* es" del mundo. Si recurrimos a una analogía astronómica, el "*qué* es" del mundo es irrevocable y permanece como un hoyo negro masivo en el centro del universo –cuya presencia no es directamente observable, pero sí detectable por el efecto que ejerce en el entorno al ser la fuerza motriz de la realidad. El alivio que ofrece la obra de Wittgenstein es el de librarnos tanto de intentar como de querer codificar el enigma existencial de la vida en términos epistemológicos, o sea en lenguaje. Al comprender que el mundo es un todo limitado, también se entiende que lo demás no está sujeto a los juicios epistémicos del conocimiento. De este modo, este mismo silencio recalca la importancia de lo inarticulable:

> 6.45 La visión del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como un todo –limitado–.
> Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico[7].

En muchos sentidos, para Wittgenstein esto es lo único importante.

Las lecturas terapéuticas del *Tractatus* son heterogéneas, pero todas se enfocan en la idea de que el *TLP*, al igual que el resto de su obra filosófica, tiene

7 Die Anschauung der Welt *sub specie aeterni* ist ihre Anschauung als –begrenztes– Ganzes.
Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische.

como fin "sanarnos" de la necesidad de explicarlo todo, particularmente de los enigmas existenciales de la vida. No obstante, donde se produce la confusión tanto para las lecturas terapéuticas radicales como para los positivistas lógicos del Círculo de Viena, está en qué se quiere decir con "alivio". Tanto los positivistas como las lecturas terapéuticas radicales interpretan el alivio como la obliteración absoluta del enigma de la vida, o sea, de lo místico, y por lo tanto, de la angustia que conlleva semejante pregunta. Esta postura sobre-interpreta el concepto de terapia e ignora el auténtico enfoque de Wittgenstein. Mientras el *TLP* es sin duda terapéutico, y efectivamente busca aliviarnos del enigma existencial, es importante destacar que cuando Wittgenstein se refiere a la desaparición del enigma o a la inexistencia del problema o al sinsentido de la pregunta, él se refiere puntualmente a las acepciones epistemológicas del dilema. Es la obliteración de tanto la pregunta como de la idea de una solución en términos epistémicos. Lo que yace fuera del mundo no es conocimiento, no es ciencia, pero sí es el centro de enfoque del *TLP*, tanto así que absolutamente toda la arquitectura que enuncia sobre el lenguaje y la lógica es para destacar el "*qué* es" del mundo por encima del "*cómo* es" del mundo:

> 6.4312 [...] La solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo está *fuera* del espacio y del tiempo.
> (No son los problemas de la ciencia natural los que hemos de resolver aquí)[8].

8 Die Lösung des Rätsels des Lebens in Raum und Zeit liegt *außerhalb* von Raum und Zeit.

La acotación entre paréntesis no es menor. Deja claro que lo que el *TLP* realmente busca abordar no es lo epistémico ni empírico (la ciencia), no es el "cómo es" del mundo –cosa que circunscribe todo lo dicho sobre el lenguaje, el pensamiento y la lógica– sino la importancia de aquello que se ubica fuera del mundo, fuera del conocimiento y de la articulación, *i.e.* lo místico.

Más adelante, el *TLP* insiste en este punto y a la vez se marca e inmediatamente desmarca de la ambigüedad producida por la terminología terapéutica:

> 6.52 Nosotros sentimos que incluso si todas las posibles cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido más penetrado. Desde luego que no queda ya ninguna pregunta, y precisamente ésta es la respuesta.
>
> 6.521 La solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema (¿No es ésta la razón de que los hombres que han llegado a ver claro el sentido de la vida después de mucho dudar, no sepan decir en qué consiste este sentido?).
>
> 6.522 Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *hace manifiesto*; esto es lo místico[9].

(Nicht Probleme der Naturwissenschaft sind ja zu lösen.)

9 6.52 Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.
6.521 Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems (Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand).
6.522 Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.

Mientras el primer aforismo citado y el comienzo del segundo apuntan a la terapia radical que cercena lo místico de la experiencia al referirse a la eliminación de la pregunta y, por ende, de la necesidad de una respuesta, más adelante se opone a esta lectura radical cuando, entre paréntesis, se refiere a la idea de "ver claro el sentido de la vida". Esta aparente contradicción se resuelve en el último aforismo de la cita. Si ciertamente desaparece el enigma epistémico, el enigma no-epistémico (o sea, no-proposicional) permanece, y a la vez, deja de ser enigma porque conlleva una respuesta que tampoco está sujeta al conocimiento y, por lo tanto, no se articula, es mística y se "hace manifiesta" en la actividad prerreflexiva.

> 6.41 El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede: en él no hay ningún valor, y aunque lo hubiese no tendría ningún valor[10].

Sin duda, la vida tiene momentos en que el sentido abunda. Sin embargo, este sentido se hace manifiesto únicamente en aquellos lapsos no-epistémicos (*ex-mundi*) en los que uno no se pregunta cuál es el sentido de la vida.

En el *TLP,* Wittgenstein postula que la lógica es un sustrato o, más bien, una suerte de esqueleto del lenguaje que en sí funciona sin problemas y que vela por su propio sentido. Sin embargo, al articular el lenguaje, éste arropa el "esqueleto lógico" y se presta al error

10 Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles wie es ist und geschieht alles wie es geschieht; es gibt *in* ihr keinen Wert –und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert.

y a los sinsentidos, particularmente cuando se intenta articular ideas filosóficas, sean éstas metafísicas o escépticas. Esta proclividad a ejercer una filosofía malograda es un concepto sobre el cual Wittgenstein insiste tenazmente a lo largo de su obra. Lo deja más que claro en sus apuntes sobre la gramática filosófica:

> Uno no debe olvidarse de que todos aquellos fenómenos que ahora nos parecen tan extraordinarios son precisamente los mismos fenómenos que cuando ocurren no nos provocan sorpresa alguna. Simplemente no nos impresionan como si fuesen extraordinarios sino hasta que los sometemos a la penumbra anómala que es arrojada al filosofar (*PG* 169).

A partir del *TLP*, esta idea de sofocar los "incendios" ilusorios de la filosofía (ojalá antes de la combustión) se mantiene como un objetivo central del pensamiento de Wittgenstein.

De cierto modo, el *TLP* busca concretar la depuración lógica del pensamiento. Parte declarando que los problemas de la filosofía tradicional son productos de una confusión fundamental provocada por perder de vista la lógica del lenguaje. El punto de partida del *TLP* está en definir qué es lo que denominamos "mundo":

> 1. El mundo es todo lo que acaece.
> 1.1 El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas.
> 1.11 El mundo está determinado por los hechos y por ser todos los hechos.
> 1.12 Porque la totalidad de los hechos determina lo que acaece y también lo que no acaece.
> 1.13 Los hechos en el espacio lógico son el mundo.
> 1.2 El mundo se divide en hechos[11].

11 1 Die Welt ist alles, was der Fall ist.
1. 1 Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.

Al definir de tal manera la composición del mundo, lo que Wittgenstein pretende lograr en el *TLP* es elucidar todas las posibilidades del lenguaje y combinaciones que representen fielmente el conjunto de los hechos. La suma de estas proposiciones verdaderas es el mundo, y el límite del mundo se traza al encontrar los límites del lenguaje. Aquí regresamos a la analogía de la persona encerrada en un cuarto oscuro, que dada la oscuridad, no está consciente de las dimensiones de la pieza sino hasta que tantea y palpa cada centímetro del espacio y define los parámetros de su mundo (desde el interior). Pero a diferencia de la persona proverbial, el hábito del filósofo tradicional es hacer caso omiso a los límites del mundo, como si este fuese epistemológicamente trascendible o infinito; presunción que lo lleva a articular sinsentidos y crear problemas ontológicos donde no los hay; así como un Hamlet solipsista que exclama "podría estar encerrado en una cáscara de nuez y sentirme rey de un espacio infinito".

Para elucidar qué son los "hechos" que forman el mundo, Wittgenstein procede a definir la relevancia del "estado de asuntos" –o la conexión que hay entre los objetos que componen el tejido del mundo–, y, por ende, dándole forma y sentido. Es decir, el mundo se compone de hechos lógicos que

---

1.11 Die Welt ist durch die Tatsachen bestimmt und dadurch, daß es *alle* Tatsachen sind.

1.12 Denn, die Gesamtheit der Tatsachen bestimmt, was der Fall ist und auch, was alles nicht der Fall ist.

1.13 Die Tatsachen im logischen Raum sind die Welt.

1.2 Die Welt zerfällt in Tatsachen.

se encuentran interconectados como los eslabones de una cadena; de estas uniones se desprenden proposiciones que a su vez son "figuras" o "figuraciones" del mundo. Estas figuras son análogas a los hechos; dicho concepto (conocido formalmente como la Teoría Pictórica del Significado) define las figuras como representaciones isomórficas de un hecho o conjunto de hechos. Para que lo previo sea posible, las figuras duplican la estructura lógica del conjunto de hechos manifestados en el estado de asuntos que buscan representar. Tal como lo enuncia Wittgenstein en el *TLP*:

3 La figura lógica de los hechos es el pensamiento[12].

La articulación lingüística de una figura de los hechos encierra una proyección geométrica del estado de asuntos (el esqueleto lógico) que procede a ser arropada con los géneros movedizos del lenguaje; un lenguaje propenso a la confusión y el sinsentido –así como una figura humana cuya contextura es difícil de determinar cuando está vestida con prendas holgadas. Por esto, según el *TLP*, el lenguaje es la manifestación incierta y movediza de la proyección, mientras que los nexos del esqueleto lógico que subyace la estructura geométrica son fijos. Estos mismos nexos relacionales no están sujetos al lenguaje por la simple razón de que cualquier articulación que busque elucidar dichos nexos depende de esta misma relación; para lograrlo habría que extraerse del lenguaje con lenguaje, cosa que claramente no posee sentido alguno. Al no estar

12 Das logische Bild der Tatsachen ist der Gedanke.

sujetas al lenguaje, dichas relaciones son ejemplos de lo que no se puede *decir*, sino solamente *mostrar*; en la praxis desvinculada se hacen manifiestas.

Más adelante, se aclara el vínculo entre la realidad y los estados de asuntos:

> 2.06 La existencia y no-existencia de los estados de asuntos es la realidad [...]
> 2.061 Los estados de asuntos son independientes unos de otros.
> 2.062 De la existencia o no existencia de un estado de asuntos, no se puede concluir la existencia o no existencia de otro.
> 2.063 La total realidad es el mundo[13].

Una vez señalada la concordancia entre el mundo, la realidad, los hechos y el estado de asuntos, el *TLP* establece una ontología de la verdad.

La verdad, en este caso, se hace manifiesta al disponer de una representación exacta de un estado de asuntos, o sea, una figura pictórica (pensamiento) seguida por una proposición (lenguaje) precisa que corresponda de manera isomórfica al esqueleto lógico, sin caer presa a los espejismos del ropaje. De esta manera, el *TLP* delinea los parámetros de la verdad y el sentido:

> 3.01 La totalidad de los pensamientos verdaderos es una figura del mundo[14].

---

13 2.06 Das Bestehen und Nichtbestehen von Sachverhalten ist die Wirklichkeit.
2.061 Die Sachverhalte sind von einander unabhängig.
2.062 Aus dem Bestehen oder Nichtbestehen eines Sachverhaltes kann nicht auf das Bestehen oder Nichtbestehen eines anderen geschlossen werden.
2.063 Die gesamte Wirklichkeit ist die Welt.

14 Die Gesamtheit der wahren Gedanken sind ein Bild der Welt.

Esta proposición vaticina una de las ideas centrales del *TLP*: que el lenguaje es limitado, y que, por ende, también lo es el pensamiento, y por esto el mundo en sí tiene límites. De esto, Wittgenstein advierte y deja claro en el prefacio del *TLP*:

> Este libro quiere, pues, trazar límites al pensamiento, o mejor, no al pensamiento, sino a la expresión de los pensamientos; porque para trazar un límite al pensamiento tendríamos que ser capaces de pensar ambos lados de este límite, y tendríamos por consiguiente que ser capaces de pensar lo que no se puede pensar.
> Este límite, por lo tanto, sólo puede ser trazado en el lenguaje y todo cuanto quede al otro lado del límite será simplemente un sinsentido (12).

Quizás uno de los ejemplos más precisos de esta idea en el *TLP* se encuentra en la utilización de la muerte como algo que trasciende los límites del mundo. Wittgenstein considera que la muerte no es un evento que ocurre en la vida, dado que claramente no se experimenta en vida la transición entre un estado y el otro; por lo tanto, no es que el mundo cambie con la muerte, sino que el mundo codificado llega a su fin (6.431). Sin embargo, Wittgenstein comprende la sensación interna de lo eterno, o sea, la vida como experiencia sin fin:

> 6.4311 Si por eternidad se entiende no una duración temporal infinita, sino la intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente.
> Nuestra vida es tan infinita como es ilimitado nuestro campo visual[15].

15 Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht, dann lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt. Unser Leben ist ebenso endlos, wie unser Gesichtsfeld grenzenlos ist.

Sin embargo, Wittgenstein no se entrega al dogma, razón por la cual no emite juicio alguno sobre la idea de una vida eterna que trascienda los límites de la vida y muerte; deja entendido que es un concepto que yace fuera del mundo y, por ende, no proporciona respuesta alguna al problema de la vida tal como se percibe desde el interior epistémico del mundo.

Este Wittgenstein es comúnmente denominado el "Primer Wittgenstein".

§2
Investigaciones Filosóficas: el Mundo en Juego

Gran parte de la crítica especializada en Wittgenstein señala que *Investigaciones filosóficas*[1] se opone diametralmente a lo propuesto en el *TLP*. Esta no es una declaración completamente falsa dado que Wittgenstein mismo reconoce que en el *TLP* comete un error grave al proponer una postura esencialista que depende del andamiaje lógico. Por esta razón, le dedica la segunda etapa de su pensamiento a la corrección de este error y a desarrollar el concepto central de *IF*: los juegos de lenguaje.

El "Segundo Wittgenstein" es el que se opone al paradigma de la lógica como si este fuese un lenguaje privilegiado con una estructura fija que pudiera articular el sentido prescindiendo de los contextos cotidianos; comprende que en realidad existe una amplia variedad de lenguajes y estructuras según las necesidades del contexto. En *IF*, afirma que el lenguaje no es una estructura unificada ni generada por figuraciones lógicas, sino, más bien, el producto de una multiplicidad de juegos de lenguaje. A partir de

1 *Philosophische Untersuchungen* (1953, publicación póstuma).

ahí, el sentido es –para Wittgenstein– algo que solamente se hace manifiesto en la actividad, y llega a la conclusión de que nada tiene un sentido independiente de dicha actividad. Es decir, el sentido de una palabra, como por ejemplo "verdad", no significa de manera aislada y no posee peso epistemológico fuera de un juego de lenguaje. Solamente se puede apreciar el sentido al participar del juego, y este sentido no es fijo, cambia según el juego que se juega y según la manera en que se desenvuelve la actividad.

En *IF* se privilegia la actividad del lenguaje y no el esencialismo encarnado por la lógica; esta idea pasa a ser un concepto clave del pensamiento de Wittgenstein y lo adopta en el resto de su obra filosófica. La tarea de la filosofía vuelve a cambiar de paradigma, sin embargo, su objetivo primario se mantiene: no hay interés alguno en llegar a una solución epistémica de los rompecabezas metafísicos, sino más bien disolverlos (dado que no hay nada que resolver). Y que dichos enigmas vuelven a resultar a causa del lenguaje que se desubica; solamente que en *IF* el problema ya no se debe al alejamiento de una estructura pictórica de los hechos lógicos, sino por la articulación de juegos de lenguaje malogrados. Por lo previo, para Wittgenstein la filosofía se reduce explícitamente a un rol descriptivo y primordialmente terapéutico.

> Y no podemos proponer teoría ninguna. No puede haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Toda explicación tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos. Éstos no son cierta-

mente empíricos, sino que se resuelven mediante una cala en el funcionamiento de nuestro lenguaje, y justamente de manera que éste se reconozca: a pesar de una inclinación a malentenderlo. Los problemas se resuelven no aduciendo nueva experiencia, sino compilando lo ya conocido. La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje[2] (*IF* §109).

Insiste en esta idea varias veces en las *Investigaciones* para no dejar duda alguna en cuanto a lo que pretende lograr al elucidar sus ideas sobre el lenguaje. Afirma que la filosofía tiene un propósito claro, mostrarle a la mosca –por decirlo así– la salida de la botella cazamoscas que la mantiene prisionera (*IF* §309).

Aunque las posturas sobre la naturaleza del lenguaje (entre lo planteado en el *TLP* y *IF*) son claramente opuestas en muchos sentidos, la preocupación fundamental es la misma; cómo liberarse del agobio provocado por las preguntas existenciales. Y en este sentido, el Primer y Segundo Wittgenstein concuerdan en la función terapéutica de las elucidaciones que ahí se encierran; basta con regresar a uno de los aforismos cardinales del *Tractatus* –que perfectamente podría figurar en *Investigaciones filosóficas* sin provocar tensión alguna:

6.521 La solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema[3].

2 [...] Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache.

3 Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems.

Como ya vimos en el capítulo anterior, para el *TLP* el problema es un no-problema, un espejismo del lenguaje que emerge por abandonar el sentido lógico del mundo y por perderse en el ropaje del lenguaje filosófico. En *IF,* el problema de la vida también es un espejismo, solamente que en este caso es producido por juegos de lenguaje malogrados y terminología que se "desubica"; cuando esto ocurre, Wittgenstein declara que el lenguaje se ha ido de feriado.

En ambos casos, es el "problema de la vida" que concierne a Wittgenstein. El lenguaje es simplemente un vehículo y a la vez aquello que genera un problema que en realidad no lo es. Es por esto que le dedica el grueso de su obra al lenguaje; no porque quiera llegar a una conclusión definitiva sobre el lenguaje en sí, sino para proporcionar alivio de los enigmas existenciales provocados por los embrujos de la enunciación filosófica.

Para comprender este aspecto de *IF* es necesario definir a qué alude el austríaco cuando habla de "juegos de lenguaje". Mientras Wittgenstein se refiere a este concepto en una variedad de contextos (desde los ejemplos ficcionales del lenguaje hasta las usanzas simples de las palabras durante el proceso por el cual los niños pequeños adquieren y asimilan dichos juegos), el aspecto que sobresale es el parentesco de parecidos entre distintos juegos de lenguaje y las reglas de éstos que nos condicionan a seguir ciertos andamiajes gramaticales[4]. O sea, los sentidos del

4 Nótese que Wittgenstein abandona los andamiajes lógicos a

lenguaje pueden fluir y solaparse entre un juego y otro debido a la semejanza familiar de ciertas regiones del lenguaje. Y todo esto se desenvuelve sin perder de vista la noción de que las reglas gramaticales de dichas regiones del lenguaje son las reglas del juego. Quizás el punto más importante aquí es que, a diferencia de lo planteado en el *TLP*, el sentido se hace manifiesto solamente en el uso del lenguaje, o sea, al participar de un juego de lenguaje. Sin el uso, las palabras no poseen peso epistemológico:

> El significado de una palabra es su uso en el lenguaje (*IF* §43)[5].

Esto tiene un carácter prerreflexivo y vuelve a maniobrar la atención hacia lo no-epistémico. Tanto así que exhorta al lector a que deje de pensar y de buscar el significado de palabras en objetos tangibles o en objetos mentales, sino en apreciar los parentescos y los distintos usos que se manifiestan en la actividad (el juego de lenguaje en cuestión):

> Considera, por ejemplo, los procesos que llamamos "juegos". Me refiero a juegos de tablero, juegos de cartas, jue-

favor de la gramática como sustrato de los juegos de lenguaje. Sin embargo, vale notar que cuando habla de gramática, no lo hace en el sentido convencional, *e.g.* el conjunto de normas que suelen señalar la corrección sintáctica y semántica. Cuando Wittgenstein habla de gramática, se refiere a un concepto mucho más amplio y elusivo en su forma, o sea un sustrato que se hace manifiesto en la usanza del lenguaje y que determina si una maniobra lingüística posee sentido o no. A diferencia de la noción convencional de la gramática, Wittgenstein no la concibe como un conjunto de reglas que pertenecen a un sistema externo para así ser impuestas sobre el lenguaje, sino que son normas que emergen del uso.

5 Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.

gos de pelota, juegos de lucha, etc. ¿Qué hay común a todos ellos? – No digas: "Tiene que haber algo común a ellos o no los llamaríamos 'juegos'"– sino mira si hay algo común a todos ellos. – Pues si los miras no verás por cierto algo que sea común a todos, sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos. Como se ha dicho: ¡no pienses, sino mira! (*IF* §66)[6].

La última frase de la cita, esa exclamación que –a falta de otra palabra podría llamarse una declaración anti-epistémica– nos remite de vuelta a la centralidad del no-episteme tractariano visto en el capítulo anterior y prefigura la profundización en la importancia de la disposición no-proposicional que aparece en *Sobre la certeza*. En el caso de Wittgenstein, no hay que tomar esta clase de declaración livianamente; que quede claro que él no está amagando –trampa en la que han caído varios por amedrentarse ante lo que estas declaraciones implican[7].

Detengámonos un momento en una de las ideas contra las cuales advierte Wittgenstein; el problema de formar una dependencia gramatical en los objetos para así poder asignarles sentido. Quizás la manera más clara de ilustrar los riesgos involucrados nos la provee Wittgenstein mismo al referirse a

6 Denk nicht, sondern schau!

7 Los casos más típicos son aquellas lecturas que deciden omitir la indicación al final del *TLP* (de botar la escalera) o los que buscan alguna forma de forzar una interpretación lamentable que remedie el hecho de que Wittgenstein avale la idea de la filosofía como una práctica estrictamente descriptiva; el caso más claro de lo primero lo perpetra Alain Badiou en su libro *Wittgenstein's Antiphilosophy* (2011) y un ejemplo de lo último es visto en el texto de Michael Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics* (1991).

las nociones de "nombrar" y "señalar" (entiéndase "apuntar"). En *IF*, se habla de la idea del lenguaje como un conjunto de nombres de los cuales –en su usanza– está la posibilidad del sentido. Sobre la idea de "señalar" *IF* dice mucho, en una diversidad de contextos, pero lo que aquí concierne es cómo se vincula a la necesidad de formular una definición epistémica:

> ¿Qué comparten aquellas cosas que ansian por una definición? Esta ansia surge de una pregunta que perturba y a la vez nos parece simplemente incontestable. A primera vista la comparación entre "¿Qué es una silla?" y "¿Qué es 3?" nos parece simple. Si a uno se le preguntase qué es una silla, uno podría señalar el objeto o proporcionar una descripción de ésta; pero si se preguntase qué es el número 3, uno quedaría desconcertado. Si uno señalara a un "3" y dijera que eso es el número 3, la respuesta sería que aquel "3" no es más que una marca cuyo significado es el número. Esta pregunta, "¿Qué es 3?", surge de un embrollo de malentendidos, uno de los cuales se debe a la existencia de la palabra "significado" en nuestro lenguaje. "Significado" es pensado como (1) algo a lo que se puede señalar, o (2) algo en la mente (*WL* 150-151).

Tal como queda esclarecido en la cita, si se hace la correlación entre "señalar" y "nombrar", se produce una disposición a la creación de contrapartes en equivalencia, o sea, pares isomórficos. Para elucidar el embrujo que puede perpetrar dicho vicio en el lenguaje filosófico, hagamos el siguiente ejercicio mental:

Nombrar es señalar (*i.e.* apuntar), señalar es nombrar. Identificamos objetos señalados por su nombre y a su vez señalamos los objetos nombrados.

Si uno pregunta "¿qué es martillo?", podemos señalar la herramienta y responder, diciendo "eso". Y si otro señala el martillo y pregunta "¿qué es eso?", podemos responder diciendo "martillo". Lo mismo una roca, una tormenta, un árbol, una persona, una mesa, un edificio, la luna, un pájaro, una hebra, el fuego, un pantano, una luciérnaga, etc.

Entre el nombre y el objeto señalado se acomoda el "es"; esto *es* aquello, aquello *es* esto. El objeto nombrado y señalado exige un *es* (una exigencia que nos autoimponemos por no querer desviarnos de las normas del sustrato gramatical).

Ante la pregunta "¿qué es martillo?", se presenta la posibilidad de señalar el objeto, sin la necesidad de explicar la herramienta; el apuntar comunica "es eso".

Tal es la costumbre del lenguaje, que exigimos que los nombres –todos los nombres– se dispongan de tal manera (ante *es*) para que así materialicen un resultado, o sea, que a un extremo de la ecuación se ubique el nombre, y al otro se coloque un supuesto equivalente, todo negociado por un fulcro epistemológico: *es*.

Se podría decir que hemos injertado el *es* a los nombres, y que siempre está presente aún cuando no lo articulemos. No nos basta con decir "algo es" de manera resolutiva, como si el simple "ser" de las cosas nos pareciera una condición incompleta e insustentable, y que el *es* conlleva una inercia imperativa que reclama la concreción del nexo entre el nombre y su equivalencia.

El problema surge cuando el nombre resulta ser algo que no se puede señalar, pero aun así le exigimos al lenguaje que ocupe el mismo andamiaje gramatical para imponer una equivalencia, o sea, un doble que se materialice al otro lado del *es*. Nos cuesta concebir un nombre sin su correspondiente *es*, sea tácito o explícito. No podemos señalar el equivalente (objetos) de nombres como ética, justicia, dolor, verdad, sed, angustia, solaz, etc. Sin embargo, seguimos exigiendo que se sometan al *es*, que se adecuen al tratamiento que se le da a lo señalable (o apuntable), así como al martillo, al árbol, a la silla...

Dicha actitud y ejercicio dogmático hacia el lenguaje impone y nos dispone ante funciones radicalmente distintas, que no pertenecen al mismo paradigma. No obstante estamos predispuestos a pensar que mesa (lo señalable) y justicia (lo intangible) pudieran producir un mismo resultado epistemológico.

Al preguntar "¿qué es martillo?", podemos señalar el objeto. Pero al exigir lo mismo de "¿qué es ética?", la incorrección de la pregunta predetermina la incorrección de la respuesta.

A lo que apunta Wittgenstein en cuanto al problema de pensar en nombres y objetos como contrapartes unidos por algún vínculo fundamental, es que dicha predisposición resulta en una figura empobrecida y problemática del mundo. Los ejemplos proporcionados en el ejercicio mental se liberan de esta clase de dilema en la usanza cotidiana del lenguaje; o sea, cuando el sentido se manifiesta en

la actividad de los juegos de lenguaje y no por un vínculo intrínseco entre el referente y el elemento designativo. Y es en este punto que Wittgenstein vuelve a criticar la filosofía tradicional; que al hacer filosofía se revierte a un empleo mal-concebido del lenguaje, que insiste en emplear el mismo calco gramatical tanto para una "silla" como para "3" –así como para "ética", "estética", o "el enigma de la vida"[8]. Este vicio filosófico es lo que resulta en la articulación de sinsentidos, especialmente todas aquellas maniobras que buscan plantear y responder preguntas existenciales. Es así que la terapeútica liberación del problema de la existencia, que se esboza en *IF,* concuerda con el fin del *TLP*; la diferencia yace en el modo en que llega a esta conclusión, pero no en el objetivo de las elucidaciones.

En este punto vale recordar que el *TLP* declara que toda la filosofía es "crítica del lenguaje" (4.0031). Esta postura se mantiene firme en *IF*; hablar de la filosofía es hablar del lenguaje y para disolver los problemas de la filosofía es necesario desenredar los embrollos innecesarios del lenguaje filosófico. Observemos lo siguiente:

> Nombrar aparece como una extraña conexión de una palabra con un objeto. – Y una tal extraña conexión tiene real-

8 Nos tentamos a utilizar la gramática que solemos usar con palabras que designan objetos físicos –nos tentamos a aplicar esta gramática con palabras que designan impresiones. En nuestro lenguaje primitivo la mayoría de los sustantivos se relacionan a uno u otro objeto físico. Así es que cuando hablamos nos sentimos tentados a emplear la misma clase de gramática. Esto genera un enigma que da la impresión de que no fuese un enigma gramatical (*PO*, 356).

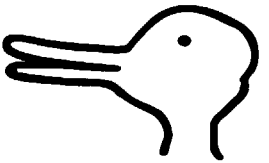
mente lugar cuando el filósofo, para poner de manifiesto cuál es la relación entre el nombre y lo nombrado, mira fijamente a un objeto ante sí y a la vez repite innumerables veces un nombre o también la palabra "esto". Pues los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje *se va de feriado*[9]. Y ahí podemos figurarnos ciertamente que nombrar es algún acto mental notable, casi un bautismo de un objeto. Y podemos también decirle la palabra "esto" al objeto, dirigirle la palabra – un extraño uso de esta palabra que probablemente ocurra sólo al filosofar (*IF* §38).

Aquí Wittgenstein vuelve a hacer hincapié en cómo el sentido de las cosas se manifiesta en el acto prerreflexivo y en el entendimiento tácito al jugar los juegos de lenguaje en su contexto cotidiano. Sin embargo, al filosofar, se hace una maniobra extraña en la que el lenguaje intenta reflexionar sobre el lenguaje (el mismo problema que se identifica en el *TLP* al advertir contra la tendencia de querer hacer que el lenguaje trascienda el lenguaje para referirse a sí mismo). El ejemplo que da sobre la repetición reiterada de una palabra, hasta que ésta se vuelve extraña y desfamiliarizada, ilustra cómo la reflexión que se contorsiona sobre sí (así como el sobre-análisis de la función de una palabra) puede resultar en un calambre mental. Al hacer esto, uno se extrae del juego que de otra forma no tiene inconveniente alguno, y procede a imponerse un embrollo que no tiene por qué existir. Este fenómeno recalca la idea de que el sentido se da sin problemas con tal de que permitamos que los juegos de lenguaje se desenvuelvan sin procurar que hagan contorsiones

9 [...] Denn die philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache *feiert*.

absurdas. Lo anterior nos insta a que despejemos los embrujos del lenguaje filosófico y que veamos el sentido de las cosas; un sentido que ha estado disponible (todo este tiempo) bajo nuestras narices, a simple vista. Y es así que el problema epistémico no se responde, sino se disuelve.

Para profundizar en este fenómeno, podemos recurrir a un ejemplo visual propuesto en la segunda sección de *IF*:



Wittgenstein toma prestada esta curiosa imagen (*IFF* §118) –comúnmente conocida como el "conejo-pato" o "C-P"– del psicólogo gestáltico J. Jastrow. La ambigüedad de la imagen le es de particular utilidad a Wittgenstein para ilustrar una serie de conceptos complejos sobre los cuales no vamos a profundizar de manera global. En resumen, el C-P es un ejemplo de la percepción aspectual en el que se informa de lo percibido según el aspecto que se ve. Wittgenstein se enfoca en la idea "ver *que es*"; viendo *que es* un conejo (o *que es* un pato) vs. "ver *como*": viéndolo *como* un pato (o *como* un conejo). Una de las ideas destacadas por la experiencia perceptual al ver el C-P es que implica que la percepción y los estados mentales están sujetos a un conjunto de experiencias y antecedentes que pertenecen a la idea de "forma de vida" delineada por Wittgenstein; *e.g.* el lenguaje, las nociones colectivas, el entorno y la experiencia en general. Por lo previo, inevitablemente

siempre vemos que las cosas *son* cosas y no vemos cosas *como* si fuesen cosas; en este sentido, no las interpretamos, sino más bien proveemos un reporte de ellas. En el caso del C-P, la claridad de esto se mantiene hasta que se nos hace saber que hay otra posibilidad; como por ejemplo, que el conejo pueda ser visto *como* pato. Lo que Wittgenstein plantea es un rechazo radical de la postura fisicalista que privilegia la vista por encima de la interpretación del individuo, que en turno posee sentido por participar de un contexto o "forma de vida"[10]. Concluye que la percepción no se sustenta en un paradigma fisicalista dado que la percepción en sí es un acto interpretativo. Este punto, tal como varios que se delinean en el *TLP*, encuentra sincronía con aspectos de la disolución de la oposición interior / exterior[11], así como la del sujeto / objeto en *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. Más allá de las complejidades cognitivas que implica el C-P, también elucida temas que conciernen al sentido interpretativo y la significación lingüística de los juegos de lenguaje y sus correspondientes dificultades.

Para contextualizar esto debidamente y así regresar a cómo se producen los problemas de los juegos de lenguaje malogrados (cuando el lenguaje se va de "feriado"), podemos aislar la siguiente cita sobre la cabeza del C-P:

---

10 Lo que he llamado 'apunte' no sería, pues, ninguna reproducción del texto, no sería, por así decirlo, una traducción a otro simbolismo. El texto no estaría consignado en el apunte. ¿Y por qué debería estar consignado en nuestro sistema nervioso? (*Z* §612).

11 "Un 'proceso interno' necesita criterios externos" (*IF* §580).

> La cabeza vista *así* no tiene la menor semejanza con la cabeza vista *así* –aunque son congruentes (*IFF* §118)[12].

De esta cita se entiende que forzar el *así* para que se asemeje al *así* (aunque sean congruentes) es precisamente el paso en falso que da la filosofía tradicional al contorsionar el sentido de una palabra extraída de uno o varios juegos de lenguaje y así "desubicarlo".

Tomemos, por ejemplo, dos juegos de lenguaje que se manifiestan con frecuencia; son, en efecto, dos "formas de vida" en las cuales palabras "congruentes" pueden tener un sentido radicalmente distinto: el juego científico y el juego religioso. Digamos que le hacemos la siguiente pregunta a un biólogo evolutivo: "¿qué es vida?". Lo más probable (si es que el biólogo tiene tiempo y ganas) es que nos trace un mapa de cómo surgió la vida de materia inorgánica (abiogénesis), la evolución de ésta, y cómo la composición química de un organismo explica –de una forma u otra– todo lo que encierra el concepto "vida". Esta es una respuesta que funciona dentro del juego que se está jugando; delinea una forma de abordar el "*cómo* es" del mundo. Si queremos elucidar el "aspecto" de este juego particular que determina el sentido de lo articulado (así como el aspecto del C-P que determina si se ve [*como*] un pato o [*como*] un conejo), podríamos prestarle atención al "es" en "¿qué *es* vida?" En este juego, "es" busca señalar o apuntar a un conjunto de eviden-

12 Der Kopf, *so* gesehen, hat mit dem Kopf, *so* gesehen, auch nicht die leiseste Ähnlichkeit –obwohl sie Kongruent sind.

cias que comprueben la interpretación que se le da a "vida". Para el juego científico, "es" implica un sentido exclusivamente epistémico y empírico, o sea, busca generar conocimiento. Esta "forma de vida" no contempla otra posibilidad dentro de su mundo, y delinea sus límites por ello. Todo lo que cayera fuera de este paradigma dejaría de tener sentido en este juego. Pero en cambio, si planteáramos "¿qué *es* vida?" en un juego religioso, a primera vista diríamos que es la misma pregunta, pero en realidad no lo es; recordemos que para Wittgenstein la percepción en sí es un acto interpretativo. Aunque haya congruencia, la disposición o actitud aspectual ante la pregunta hace de ésta una pregunta radicalmente distinta (así como mientras uno ve al conejo, otro ve al pato). Para el monje budista o el imam musulmán, la pregunta es clara, pero no de la manera que la ve el biólogo evolutivo. En este caso, podríamos decir que el "es" de "¿qué *es* vida?" apela a lo no-epistémico y a lo metafísico[13]; una respuesta epistémica y empírica no le es de interés al que participa del juego religioso, así como una respuesta metafísica no le es de interés al científico –salvo para querer reinterpretarla, y, por ende, procurar descalificarla, bajo criterios estrictamente empíricos. Es justamente en esta intersección donde se producen los embrollos; cuando se intenta contrabandear el sentido de un juego de lenguaje a otro, como por ejem-

13 Vale recordar que mientras las nociones de lo no-epistémico y de lo metafísico pueden referirse a la idea del misterio religioso, éstas no son exclusivas a la religión, sino que se aplican a todo aquello que se resista a la codificación epistémica.

plo, querer usar el "es" de un juego científico para reinterpretar el juego religioso (o viceversa) –una maniobra que resulta en preguntas y respuestas sin sentido. Desubicar el lenguaje de esta manera es adoptar una disposición dogmática en la que se impone un juego particular a otros juegos para forzar un resultado interpretativo que al fin y al cabo no encierra sentido alguno. Dicha actitud dogmática provoca un corto-circuito epistemológico y formula una figura empobrecida del mundo; así como comportarse ante "¿qué es ética?" de la misma manera en que uno se comportaría ante "¿qué es martillo?" (lo señalable) resulta en un calambre mental. Un juego de lenguaje que se desenvuelve debidamente, aún cuando la palabra en cuestión tenga una contraparte cuya diferencia grafológica o fonética sea indiscernible la una de la otra, proporciona el sentido que encierra sentido (valga la redundancia) y éste se hace manifiesto sin verse perjudicado por la exactitud objetiva de la reproducción.

Cuando la filosofía tradicional se plantea el "enigma de la vida" (el mismo al que Wittgenstein se refiere en el *TLP*), y busca respuestas epistémicas a las preguntas existenciales de la vida, el primer paso ya es un paso en falso; en efecto, se dogmatiza el juego epistémico. El filósofo tradicional quiere codificar el "*qué es*" del mundo en conocimiento al contrabandear los sentidos de un juego epistemológico a algo donde no corresponde ni tiene sentido la codificación[14]; *i.e.* ese algo que no se articula, sino

14 Wittgenstein recurre con frecuencia al dolor como otro ejemplo

solamente se muestra, se corporiza, y se hace manifiesto en la actividad.

En varios sentidos, esta forma de abordar el lenguaje y las consecuencias tanto epistemológicas y ontológicas así como las existenciales que surgen del concepto de juego, es en efecto un fuerte argumento contra-solipsista. En el *TLP*, Wittgenstein deja entrever las claves de una postura que busca disolver el escepticismo (profundizaremos en esto en el §3), y por ende, la perspectiva solipsista. Ya mencionamos la importancia del entorno y de la participación colectiva para que los sentidos se hagan manifiestos en los juegos de lenguaje, resultando así en la disolución de paradigmas hegemónicos como las oposiciones interno/externo o sujeto/objeto; oposiciones fabricadas por acrobacias del lenguaje al filosofar. Es por lo previo que a Wittgenstein le interesa aclarar la turbiedad

---

de la imposición de la gramática de lo epistémico a algo que no lo es. Quizás el ejemplo más claro está en la comparación de la forma en que se habla de un diente de oro *vis-à-vis* un dolor de muelas. Plantea que es físicamente imposible saber si una persona tiene o no un diente de oro mientras éste mantenga la boca cerrada. Si mantenemos este mismo patrón gramatical, se podría decir que, asimismo, es imposible *sentir* el dolor de muelas que siente esta persona, como si esto fuese una unidad de conocimiento al que no tenemos acceso (análogo a la presencia o ausencia de un diente de oro). El filósofo tiende a pasar por alto la discrepancia gramatical entre "dolor de muela" y "diente de oro". Cuando el filósofo le asigna una gramática física (como si fuese señalable) al dolor, ésto resulta en un sinsentido; juzgar que a uno le falta "conocimiento" por no poder sentir el dolor de muela del otro es un juicio que resulta de una confusión gramatical; el dolor es algo que uno siente cuando lo siente, y no es un objeto epistémico que se dispone a ser conocible (*CAM*).

producida por el discurso filosófico en cuanto a la postura solipsista de los estados mentales como estados independientes del mundo externo; condición en sí que exigiría la existencia de un lenguaje privado, generado, discernido y enclaustrado internamente, sin depender ni precisar de un mundo externo. Para ilustrar la incoherencia de esta idea, en *IF* se formula el siguiente experimento mental, comúnmente conocido como "el escarabajo de Wittgenstein":

> Supongamos que cada uno tuviera una caja y dentro hubiera algo que llamamos "escarabajo". Nadie puede mirar en la caja de otro; y cada uno dice que él sabe lo que es un escarabajo sólo por la vista de *su* escarabajo. – Aquí podría muy bien ser que cada uno tuviese una cosa distinta en su caja. Sí, se podría imaginar que una cosa así cambiase continuamente. – ¿Pero y si ahora la palabra "escarabajo" de estas personas tuviese un uso? – Entonces no sería el de la designación de una cosa. La cosa que hay en la caja no pertenece en absoluto al juego de lenguaje; ni siquiera como un algo: pues la caja podría incluso estar vacía. – No, se puede 'cortar por lo sano' por la cosa que hay en la caja; se neutraliza, sea lo que fuere (*IF* §293).

Esta analogía elucida la imposibilidad del concepto de un lenguaje privado; si la palabra "escarabajo" efectivamente fuese una palabra que realmente perteneciera a un objeto privado (haya lo que haya en la caja de cada uno) la palabra se vaciaría de sentido y se neutralizaría sin jamás entrar en un juego de lenguaje. Para que algo sea lenguaje, se presupone un criterio externo compartido; el lenguaje es compartible y, por lo tanto, si se puede codificar y enunciar, no es privado. Asimismo, si algo es verdaderamente "privado" no se podría

codificar ni comunicar, o sea, no sería lenguaje; *i.e.* un lenguaje privado no es posible.

En cuanto a una refutación del solipsismo, se puede profundizar aún más en la analogía del escarabajo. Wittgenstein apunta al escarabajo como un objeto análogo a la mente, y aunque no podemos saber exactamente qué es lo que ocurre en las mentes de otros, sí existe un consenso general de que las mentes de otros cumplen las mismas funciones básicas que la de uno. En este sentido, más que representar un objeto particular, la palabra "escarabajo" pasa a representar "aquello que encierra la caja". Y aunque tenga sentido decir que no hay forma de saber cómo es ser otra persona, afirmar que existe una entidad mental que es completamente privada y que puede subsistir epistémicamente independiente de lo externo (en el sentido cartesiano) sería un error grave. Para poder concebir la simple idea de la mente, o de estados mentales (*qualia*), o del solipsismo, se debe recurrir al lenguaje; algo adquirido en el ámbito público. De modo que regresamos al concepto de que cualquier proceso interno es identificable solamente por y gracias a criterios externos. En otras palabras, sin criterios externos, no hay forma de codificar estados internos, y sin codificación, cualquier concepto de entidad privada es epistémicamente neutralizada.

El solipsismo es una de las confusiones (léase *sinsentidos*) que emerge del escepticismo radical, que en turno procura plantar la duda radical y cataliza un efecto dominó: parte con el ánimo de desfondar

el conocimiento, lo que sucesivamente provoca una crisis ontológica, abriendo las puertas a innumerables supuestos apuros existenciales. Veremos qué concluye Wittgenstein sobre este tema (una clase de escepticismo que por mucho tiempo se consideraba irrefutable) en la próxima sección.

Tal como en el *TLP*, las elucidaciones de *IF* prevén esta clase de embrollos. Wittgenstein no abandona su afán de desbaratar la ofuscación epistémica de la filosofía mientras ésta se empecina en incurrir en el "*qué* es" del mundo al distorsionar y desubicar el lenguaje, dejándonos con un doloroso calambre mental. En *IF,* se rechaza la idea de la lógica como el sustrato de la realidad tal como se plantea en el *TLP*, y se favorece una mirada más orgánica del sentido en el lenguaje. No obstante, *IF* se mantiene firme en los ejes claves del pensamiento wittgensteiniano: el sentido tácito se hace manifiesto en la actividad (lo prerreflexivo), lo que yace fuera del lenguaje (lo no-epistémico/lo místico) es lo más importante y trasciende la codificación, y que la filosofía debiera ser una terapia que provee la lucidez necesaria para aliviarnos de los enredos existenciales de la filosofía tradicional:

> No queremos refinar o complementar de maneras inauditas el sistema de reglas para el empleo de nuestras palabras. Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*.
> El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. – Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen a *ella misma* en duda. – En cambio, se muestra

> ahora un método con ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse. – Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un *único* problema.
> No hay un único método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias (*IF* §133).

De este modo, *Investigaciones filosóficas* recalca la idea tractariana de que la solución del problema de la vida está en la desaparición (epistémica) del problema. Y tal como en el *TLP*, Wittgenstein advierte contra los espejismos del discurso filosófico que –en este caso– se debe a la imposición de dogmas gramaticales (particularmente epistemológicos) a juegos de lenguaje en donde no tienen cabida. Mientras que en su usanza cotidiana y prerreflexiva el sentido se hace manifiesto, cuando se aplica una maniobra filosófica a la misma palabra o frase, ésta se contorsiona sobre sí, la disposición prerreflexiva se desvanece y en su lugar se proyecta una luz anómala sobre lo enunciado. En esas instancias, el lenguaje se va de "feriado".

§3
Sentido y Certeza: el Mundo Manifiesto

El enfoque de esta sección gira en torno al último texto sobre el cual trabajó Wittgenstein antes de su muerte en 1951. *Sobre la certeza*[1] fue concebido y escrito durante su estadía en la casa del filósofo Norman Malcolm en la Universidad de Cornell. Su visita a Ithaca coincidió con un periodo en el que Malcolm abordaba los problemas del escepticismo y la epistemología; tema que al parecer volvió a cautivar el interés de su huésped. Tal como es de esperar de Wittgenstein, no titubeó en desactivar la metodología epistémica que estaba siendo empleada por Malcolm y procedió de plano a elucidar su propia "solución" al tema. *SC* es considerado el texto clave de lo que podría llamarse el "Tercer Wittgenstein"[2].

El concepto de "certeza", particularmente de "certeza objetiva", ocupa un lugar central en el dilema existencial. Las preguntas que suelen brotar del existencialismo giran en torno al afán de poder

1 *Über Gewißheit* (1969, publicación póstuma).

2 Concepto utilizado para describir los textos post-*Investigaciones* y favorecido por Danièle Moyal-Sharrock; filósofa y autora de *The Third Wittgenstein* (2004).

asignarle o descartarle algún sentido irrevocable a la experiencia. En efecto, la certeza objetiva representa un "punto de apoyo" sobre el cual se podría edificar el sentido de las cosas y así resolver de una buena vez el problema existencial. Es por esto que se ha buscado una certeza objetiva y universal (por encima de la relatividad de la certeza subjetiva) por tantos siglos. Sin embargo, casi todos los esfuerzos han resultado en la profundización del escepticismo. Wittgenstein nota que este fracaso se debe exclusivamente al paradigma dogmático en el cual se opera; un paso en falso que vuelve a anclarse en la idea de que las proposiciones del lenguaje pueden explicarlo *todo*; tanto lo codificable como lo metafísico. Este vicio es antiguo e históricamente tenaz; basta con apuntar a las palabras de Platón:

> Algo de esto pasó en mi espíritu; y temí perder los ojos del alma si miraba los objetos con los ojos del cuerpo y si me servía de mis sentidos para tocarlos y conocerlos. Me convencí de qué debía recurrir a la razón y buscar en ella la verdad de todas las cosas (*Fedón*, 99e).

Platón expresa una particular desconfianza del cuerpo y, por lo tanto, de lo "corporizado", o sea descarta todo aquello que no se pueda codificar y articular, cercenando así lo tácito de la experiencia; aquello que se hace manifiesto, que se encarna, pero no se articula. Platón se rinde incondicionalmente a la razón. La supremacía de lo epistémico ha sido escasamente cuestionada; de hecho, con el pasar de los siglos esta idea se cristalizó y se transformó en dogma, despejando así la vía para que el escepticismo radical se instalara.

Tomando esto en cuenta, y para poder contextualizar y comprender debidamente lo que motiva a Wittgenstein a escribir *SC*, sería prudente embarcarnos en una brevísima historia del escepticismo moderno y de lo que bien podría denominarse el proto-existencialismo[3].

La tradición escéptica se remonta a las primeras preguntas ontológicas propuestas por los presocráticos y es fácilmente identificable en textos como la "Alegoría de la caverna" de Platón. Si bien la idea de cuestionar la materialidad y autenticidad del mundo externo se barajó durante siglos, no es hasta la emergencia de la filosofía moderna que el potencial y las consecuencias del escepticismo radical se manifiesta con todas las letras.

La máxima solipsista de Descartes es el punto de partida más evidente; es, en cierto sentido, un punto de apoyo epistemológico que tiene un efecto decisivo en el pensamiento posterior: desde el siglo XVII hasta la actualidad. El reduccionismo racionalista de Descartes allanó el camino para las reflexiones escépticas de los empiristas; entre las tendencias más notables se encuentra el idealismo subjetivo de George Berkeley que hábilmente desplaza la máxi-

3 El escepticismo radical parte cuestionando el conocimiento, esta pregunta epistemológica conduce al cuestionamiento ontológico, desfondando los grandes sistemas metafísicos que pretendían sustentar la ontología del mundo, resultando así en la articulación de los dilemas existenciales, y en algunos casos, del nihilismo. Cuando esta cadena de escepticismos es llevada hasta sus últimas consecuencias existenciales, la única pregunta que permanece es inconfundiblemente mística: el enigma del "...sino *que* sea el mundo".

ma de su predecesor, *cogito ergo sum*, para así favorecer una que es –por decirlo así– empíricamente más apetecible: *esse est percipi*[4]. Esta maniobra sustituye la preeminencia del *pensamiento* por la de la *percepción*. Al realizar esto, Berkeley hace hincapié en la idea de que los pensamientos no son *sui generis*, sino más bien sólo un objeto más de la percepción subjetiva; percepción en la cual todo acaece estrictamente en la mente. Cuando David Hume se inmiscuye en el siglo XVIII, el escepticismo radical cala aún más profundo y se arraiga. Hume entiende que para llegar al fondo del problema, debe eliminar cualquier inconsistencia empírica, como por ejemplo los corolarios teológicos de Descartes y Berkeley que le quitaban credibilidad al rigor del pensamiento escéptico. Pero más importante que esto es la embestida de Hume al sujeto; mientras Descartes redujo todo a "*yo* pienso..." y Berkeley a "*yo* percibo...", Hume cuestiona la presuposición fundamental de todo: ¿Qué es este *yo* del que se habla tanto? ¿Dónde está el pensador detrás del pensamiento? Y si no hay un *yo*, ¿qué es lo que se entiende al hablar de *ser*? La introspección meticulosa de Hume resulta de una maniobra impensable para sus antecesores: reorientar el haz de la duda hacia el interior, subvirtiendo así la dicotomía de lo interno/externo y dejándolo todo expuesto al escrutinio. Ideas que hasta ese momento se habían considerado estables, como por ejemplo el *yo*, la causalidad, y la volición, de pronto se encontraron sin punto de apoyo y pa-

4 *Cogito ergo sum*: pienso luego existo. *Esse est percipi*: ser es ser percibido.

saron de ser certezas a meros espejismos inestables. Esta problemática sigue siendo uno de los enfoques principales de los estudios cognitivos contemporáneos: ¿Qué es la conciencia? ¿Existe tal cosa como el *qualia*? ¿Tenemos libre albedrío? ¿A qué nos referimos cuando hablamos del *yo*?

Si bien estas preguntas de corte proto-existencial han sido abordadas desde una diversidad de ángulos, el dilema escéptico no ha sido –bajo ningún criterio– epistemológicamente resuelto. Esta terquedad epistémica llevó a David Chalmers, conocido filósofo contemporáneo, a bautizar este dilema con una frase simple y concisa: "El problema difícil de la filosofía". Muchos filósofos contemporáneos sostienen que este problema no tiene solución, y, por su carácter aporético, jamás la tendrá. Estos pensadores se autodenominan Misterianos[5]. En muchos sentidos, la postura radical de los Misterianos es irrefutable, pero con una salvedad clave: el problema difícil carece de respuestas solamente dentro del paradigma epistemológico que ellos mismos presuponen, pero no necesariamente si se toma en cuenta la aproximación no-epistemológica. Lo "no-epistémico" da paso a la única acepción de la certeza objetiva; una certeza que no está sujeta a la duda ni precisa rendirle cuentas a la justificación –un concepto explícitamente propuesto por Wittgenstein en *Sobre la certeza*. Aquello que no es epistémico, por definición, no es conocimiento, y, a la vez, la certeza no-epistemológica es precisamente

5 New Mysterianism.

lo que hace que el conocimiento y todo lo demás sea posible, incluyendo la duda.

La disposición no-epistemológica propuesta por Wittgenstein encierra una idea elegante: que la existencia misma de una no-episteme hace que todo el marco del escepticismo descrito anteriormente quede completamente obsoleto.

El punto de partida de *SC* se desprende de la afirmación de G. E. Moore, "Aquí hay una mano", cuyo propósito es refutar el escepticismo radical por medios epistémicos[6]. Mientras Moore apela a algo tan simple como el sentido común, en paralelo construye un argumento interesante que invierte el paradigma del escéptico; Moore plantea que las extrañas situaciones hipotéticas y premisas metafísicas propuestas por el escéptico radical (*e.g.* quizás lo que llamamos vida no sea más que un sueño) son epistémicamente menos plausibles que un acto tan simple como extender la mano y decir "aquí hay una mano" y, por ende, el mundo externo existe. Es, de cierta forma, el equivalente filosófico de la Navaja de Ockham.

Aunque Wittgenstein reconoce la agilidad y las intenciones del argumento de Moore, no se demora en señalar que la forma en que se aproxima al problema de la duda radical no lo blinda contra las embestidas del escepticismo, que se vale fundamentalmente de una postura dogmática. Si se somete al escrutinio radical, el andamiaje de Moore

6 Moore, G. E. "Prueba del mundo exterior" en *Proceedings of the British Academy*, vol. XXV, 1939.

colapsa como un castillo de naipes. La debilidad del realismo mooreano es que propone una afirmación de conocimiento (una episteme), que lógicamente conlleva la exigencia de una justificación; cualquier afirmación de conocimiento está sujeta a la necesidad de justificación. El problema es que cualquier justificación que se dé también está circunscrita dentro de la arena del conocimiento, y en consecuencia, ahora se requiere una justificación para la justificación, y así *ad infinitum*, o simplemente hasta que el filósofo ya no sepa qué decir. En fin, si se opera dentro de este paradigma filosófico, la duda inevitablemente se instala. Problema que refleja el afán de los epistemólogos de ahondar en el conocimiento hasta tocar fondo y encontrar una verdad irrefutable sobre la cual fundamentar sólidamente el conocimiento. Es precisamente lo que Descartes pensó que había hallado al declarar *cogito ergo sum*; sin embargo, ese fundamento terminó de desvanecerse con el escepticismo de Hume.

Asimismo, más allá del problema delineado en el párrafo anterior, lo que Moore propone en realidad no dice nada sobre la condición empírica u ontológica del mundo externo.

> Cuando oímos que Moore dice "*Sé* que eso es un árbol", comprendemos, de repente, a los que afirman que tal cosa no está decidida en modo alguno.
> La cuestión se presenta, de pronto, de un modo confuso y nada claro. Como si Moore hubiera proyectado una luz falsa sobre ella (*SC* §481)[7].

7 Wenn man Moore sagen hört: Ich *weiß*, daß das ein Baum ist.', so versteht man plötzlich die, welche finden, das sei gar nicht

Aquí nos reinsertamos en la noción de los juegos de lenguaje; "es como si el 'Sé' no tolerara ningún énfasis metafísico"[8] (*SC* §482). Decir "sé que eso es un árbol", al igual que afirmar "aquí hay una mano", no hace más que demostrar de qué manera funciona el lenguaje y por ende la codificación del pensamiento. Al extender la mano y decir "aquí hay una mano", Moore a la vez ofrece la palabra "mano" y en paralelo ofrece un ejemplo de dicha palabra. Tal como lo vimos en *IF*, este es un ejemplo claro de "señalar" (como si Moore apuntara con la mente). La afirmación de Moore se limita a demostrarnos cuál es la función de la palabra "mano" en este juego particular, y no es en ningún caso una afirmación sobre la condición empírica de la mano en sí ni –por virtud de asociación– de la existencia del mundo externo. En el caso del "árbol", Moore emplea el término "saber" por lo que se refiere al conocimiento epistémico. Esto lo hace por una razón bastante simple; para él, el conocimiento se ubica en un espectro horizontal en el cual el "saber" se contrapone a la "ignorancia". El problema es que al hacer esto, Moore no contempla la posibilidad de que aquello que contrapone –y a la vez sustenta– el conocimiento es en realidad lo no-epistémico; es a esto a lo que se refiere Wittgenstein cuando señala que el "sé" de Moore en "sé que eso es un árbol" no tolera un énfasis metafísico (*i.e.* lo no-epistémico).

---

ausgemacht. Die Sache kommt einem auf einmal unklar und verschwommen vor. Es ist, als hätte Moore das falsche Licht drauf fallen lassen.

8 Es ist, als ob das "Ich weiß" keine metaphysische Betonung vertrüge.

Antes de abordar el tema de a qué se refiere Wittgenstein cuando habla de certeza *vis-à-vis* conocimiento, podemos referirnos primero al problema del escepticismo radical.

La mirada anti-escéptica de Wittgenstein se remonta al *TLP* en donde expresa la razón por la cual dicha postura supuestamente irrefutable en realidad no lo es:

> 6.51 El escepticismo *no* es irrefutable, sino claramente sin sentido si pretende dudar allí en donde no se puede plantear una pregunta.
> Pues la duda sólo puede existir cuando hay una pregunta; una pregunta, sólo cuando hay una respuesta, y ésta únicamente cuando se *puede decir* algo[9].

La idea tractariana del escepticismo como un sinsentido se extiende a *SC*, pero mientras el *TLP* señala la absurdidad de querer hablar de lo que yace fuera del mundo, *SC* profundiza el argumento al identificar la paradoja interna que genera el escepticismo radical:

> Quien intentara dudar de todo no lograría dudar de nada. El juego mismo de la duda presupone la certeza (*SC* §115)[10].

Para aclarar la exégesis de Wittgenstein sobre el tema, la filósofa Marie McGinn[11] sistematiza la

9 Skeptizismus ist *nicht* unwiderleglich, sondern offenbar unsinnig, wenn er bezweifeln will, wo nicht gefragt werden kann.
Denn Zweifel kann nur bestehen, wo eine Frage besteht; eine Frage nur, wo eine Antwort besteht, und diese nur, wo etwas *gesagt* werden *kann*.

10 Wer an allem zweifeln wollte, der würde auch nicht bis zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifelns selbst setzt schon die Gewißheit voraus.

11 *Sense and Certainty* (1991), p. 9

contradicción fundamental instalada en el escepticismo radical.

McGinn plantea la idea del escéptico radical como aquel que duda de la posibilidad de la certeza. Digamos que dicho escéptico orienta el escrutinio hacia su propia práctica y en la reflexión misma busca elucidar el método que le permite articular la duda radical. Ante la reflexión, el escéptico reconoce que para poder conceptualizar esa interrogante, depende de una serie de argumentos fundamentados. La noción misma de un "fundamento" le exige al escéptico radical reevaluar el paradigma empleado *vis-à-vis* sus afirmaciones sobre el conocimiento. Descubre que la duda surge de un andamiaje lógico sustentado sobre un fundamento tácito cuya naturaleza jamás había cuestionado. Procede a examinar y cuestionar dicho fundamento implícito y descubre que el andamiaje epistemológico (el mismo que utiliza para efectuar el escrutinio en cuestión) se apoya en una suposición infundada, o sea, comprende que un "fundamento" presupone una certeza infundada; anatomía que en sí imposibilita el escepticismo radical. Por lo previo, el escéptico llega a la conclusión de que semejante suposición infundada no puede sustentar sus propios argumentos sin caer en una paradoja argumental. Por lo tanto, determina que debe suspender cualquier juicio sobre la naturaleza del mundo; incluyendo la duda misma.

A fin de cuentas, el escepticismo radical sufre de un caso de canibalismo irremediable; la duda radi-

cal se ve obligada a dudar de la duda, razón por la cual se neutraliza antes de siquiera comenzar. Sin embargo, lo que realmente le interesa a Wittgenstein es la parte sobre la presuposición de la certeza. Si bien mucho se ha dicho sobre las nociones del "conocimiento epistémico" y la "certeza no-epistémica", aún no nos hemos tomado el tiempo para aclarar qué es lo que separa un concepto del otro.

Mientras el campo formal de la epistemología ha generado una gran variedad de clases y subclases de conocimiento y formas en que éste es "adquirido", lo que nos interesa aquí es subrayar la diferencia entre el concepto general de conocimiento y el de la certeza objetiva. Por "conocimiento" se entiende aquello que es epistémico, aquello que de una forma u otra está sujeto a nuestros sentidos y a la vez a nuestras formas de codificación. La totalidad del conocimiento es una figura del mundo codificable. En otras palabras, el mundo codificable es lenguaje y todos los distintos juegos de lenguaje en los que se participa. Tal como ya hemos señalado, esta codificación puede producir sentidos (cuando se permite que el juego se desenvuelva debidamente) así como puede generar sinsentidos (cuando se imponen dogmas al lenguaje que desubican y contorsionan términos). Cuando el juego no se descontextualiza y se desarrolla con naturalidad, los sentidos se hacen manifiestos. Estos sentidos que resultan de la codificación pertenecen al dominio de la epistemología y, por ende, son "conocimiento". Wittgenstein señala que el conocimiento implica condiciones que son inherentes a su mera existencia; a) exige fun-

damento epistémico, b) el fundamento epistémico exige justificación epistémica, y c) por lo establecido en puntos a y b, el conocimiento *siempre* está sujeto a la duda. Una episteme es "justificable" y, por lo tanto, "dudable".

Ahora bien, si quisiéramos extender el ejemplo anterior para incluir esta noción del conocimiento *vis-à-vis* la certeza, podríamos plantearlo de la siguiente manera:

Contemplamos dos paradigmas. El primero es aquel conducente al escepticismo; una epistemología producto del pensamiento reflexivo. Esta clase de epistemología está sujeta a una paradoja de circularidad (descrita en el ejercicio anterior), por lo tanto, no tiene fundamento, o sea, la duda radical es infundada.

El segundo paradigma apunta a la certeza prerreflexiva. Es la postura tácita que uno toma ante el mundo cotidiano al estar y actuar en él (no confundir con el sentido común mooreano). Esta disposición ante el mundo es directa y libre de interferencia reflexiva, de modo que evita la paradoja de circularidad de la que sufre la primera modalidad. Toda proposición del escepticismo radical pertenece al primer paradigma (reflexivo). Sin embargo, el marco de criterio que se articula para establecer la duda se construye sobre un sustrato que pertenece al segundo paradigma (prerreflexivo). La reflexión escéptica es posible solamente cuando coexiste con la prerreflexión, más aún, la primera depende de la segunda.

El sustrato prerreflexivo es lo que le permite al escéptico dudar; dicho sustrato posee, por decirlo así, una certeza no-epistémica (o sea, no es una modalidad de pensamiento ni de adquisición de conocimiento, sino una certeza tácita). Cuando el escéptico reflexiona sobre la modalidad de su reflexión, éste busca elucidar el sustrato prerreflexivo. Y al realizar esta maniobra, el sustrato prerreflexivo esquiva la detección del escéptico (es suplantado por una figura empobrecida de lo que no es figurable). A causa de estas contorsiones filosóficas, el efecto de la certidumbre no-epistémica se desvanece, y el marco inicial que el escéptico ha articulado para poder dudar se desmorona. La reflexión sobre aquello que compone el sustrato es una maniobra que desplaza el sustrato mismo, o sea, el escéptico se serrucha el piso. Ante esto, el escéptico ya no puede ser escéptico, pues no puede emitir juicio alguno sobre el mundo objetivo, ni siquiera la duda. No es sino en la disposición prerreflexiva que yace la certeza. La certeza no es producto de una maniobra filosófica, ni del pensamiento, ni de la reflexión (sea racional, dogmática, metafísica, fenomenológica, empírica o lógica), sino que la certeza está en la actividad y el acto. Solamente así se hace manifiesta.

Confirmamos la verdad y certeza de un hacha al hachar y no al articular juegos de lenguaje que busquen elucidar la ontología del hacha[12].

Ahora bien, si nos hacemos entender en contextos cotidianos que al decir "no dudo de *X*" o "tengo

12 "Cuando te llame entra por la puerta" En cualquier caso ordinario será imposible dudar de si realmente hay una puerta (*SC* §391).

certeza absoluta de *X*", ¿cómo es esto de que la certeza no es conocimiento? En primer lugar, a Wittgenstein no le preocupa el extravío de los sentidos en el contexto cotidiano, dado que el sentido, en estos casos, no suele desubicarse cuando el juego de lenguaje se está desenvolviendo sin interferencia. Más bien, la molestia se produce cuando el filósofo cuestiona o afirma una frase de manera reflexiva "tengo certeza absoluta de *X*" (tal cual lo hace Moore). Como ya lo hemos elucidado, la certeza objetiva para Wittgenstein no es una unidad de conocimiento y, por ende, no es codificable. La primera reacción del escéptico sería decir, si no es directamente observable ni codificable, ¿cómo es posible emitir juicio sobre su presencia? A esto Wittgenstein responde que la "evidencia" siempre ha estado ahí mismo, bajo nuestras narices:

> Lo difícil no es aquí ahondar hasta el fundamento, sino reconocer como fundamento el fundamento que tenemos enfrente de nosotros (*RFM*, 280).

En otras palabras, algo, de alguna manera, sustenta todas nuestras proposiciones, sean afirmaciones positivas, dudas o negaciones. Y no solo eso, todo acto, actividad, articulación y estado mental presupone una certeza objetiva, inamovible, absolutamente incuestionable e inmune a cualquier afán escéptico (recordemos que la duda misma depende enteramente de una certeza tácita que le permita articularse). Esta certeza no es conocimiento, por lo que trasciende la justificación[13] e incluso la

13 Para estar seguro existe la justificación; pero la justificación tiene un término. (*SC*, § 192)

noción misma de fundamento. Wittgenstein reconoce que en realidad "fundamento" es un concepto insuficiente dado que es estrictamente epistémico, que está sujeto a una gramática epistémica:

> Pues el fundamento nos vuelve a crear siempre la imagen ilusoria de una gran profundidad, y cuando intentamos alcanzarla, volvemos a encontrarnos siempre al nivel de antes (*RFM*, 280).

A falta de lenguaje para codificar lo que es la certeza objetiva, nos es conveniente hablar de "fundamento" porque sentimos la tentación de asignarle las propiedades epistémicas de un suelo sólido. Sin embargo, no es ni abismo ni suelo[14]; es lo que es, y es –por sobre todo lo demás– incuestionable.

---

14 Es aquí en donde los pensadores continentales de la segunda mitad del siglo XX malogran las lecturas tanto de Wittgenstein como de Heidegger. Hubert Dreyfus señala las consecuencias del *misreading* de la idea de una certeza que trascienda el concepto epistémico de un fundamento justificable; "al parecer pensadores como Sartre y Derrida piensan que se han precipitado por un abismo –que la ausencia de un fundamento definitivo [epistémico] tiene consecuencias catastróficas en la actividad humana. Mientras que Wittgenstein [...] ve que este no-fundamento *no* es un abismo" (156). En el afán de los continentalistas tardíos por llenar dicho abismo no-existente (fabricado por ellos mismos), perpetran la misma ingenuidad articulada por la anciana que intervino al final de una ponencia de Bertrand Russell, afirmando que el mundo descansa sobre la espalda de una tortuga, y cuando él le pregunta "¿y sobre qué se apoya la tortuga?", ella responde "tortugas hasta abajo". En una maniobra similar, el continentalismo post-guerra cambia las tortugas por el lenguaje, como si dijeran "lenguaje hasta abajo". De este modo, pierden de vista lo elucidado por Wittgenstein, quién "nunca celebró el lenguaje como si fuese una entidad autosuficiente. Derrida y Rorty tomaron el desvío lingüístico erróneo al no lograr discernir lo obvio. Que nuestros juegos de lenguaje *no* son impulsados de manera autónoma ni artificial, sino que están arraigados *hors-texte* [fuera del texto]" (Moyal-Sharrock, 12).

Para brindarle algo de claridad a la certeza, Wittgenstein ofrece un par de analogías útiles. La primera se refiere al marco de una puerta, en particular, a la función de las bisagras en el marco de una puerta. En *SC*, plantea que la certeza funciona como las bisagras que sostienen una puerta y que permiten que esta se mueva libremente sin colapsar.

> Es decir, las *preguntas* que hacemos y nuestras *dudas*, descansan sobre el hecho de que algunas proposiciones están fuera de duda, son –por decirlo de algún modo– las bisagras sobre las que giran aquéllas. [...]
> Pero no se trata de que no *podamos* investigarlo todo y que, por lo mismo, nos debamos conformar forzosamente con la suposición. Si quiero que la puerta se abra, las bisagras deben mantenerse firmes (*SC* §341, §343)[15].

Wittgenstein procede a explicar que el lenguaje y el conocimiento son efectivos y posibles gracias a las "proposiciones de marco"; o sea, a las certezas tácitas que sostienen la "puerta" epistémica, sin que ellas (las "bisagras") sean epistémicas. La dificultad de hablar de esto es evidente, dado que Wittgenstein comprende que las "proposiciones de marco" en realidad no son "proposiciones", sino todo lo contrario, son no-proposicionales.

La segunda analogía es más simple y posee cierta elegancia que evita sobre-complejizar el tema. Wittgenstein habla de la certeza comparándola al lecho de un río; que las proposiciones de marco son como el lecho de un río que se mantiene estable para que sobre él pueda fluir la corriente del lenguaje (*SC* §97,

15 Wenn ich will, daß die Türe sich drehe, müssen die Angeln feststehen.

§99). Este "lecho" no está sujeto al escrutinio escéptico, ni precisa de justificación alguna, y a la vez, el "flujo del río" depende plenamente de él para fluir.

Es justamente en esta metáfora que se observa el énfasis en el movimiento, en el flujo, y especialmente, en la actividad. Es en la disposición ante la actividad que la certeza tácita se hace manifiesta, tanto en el lenguaje ordinario como en la vida cotidiana. En el caso de los juegos de lenguaje, el sentido se da en el "flujo" de éste cuando no se imponen interferencias filosóficas. Wittgenstein provee otro ejemplo "arbóreo" de cómo esto puede ocurrir:

> 'Yo sé que eso es un árbol'. ¿Por qué me parece que no entiendo esta frase, a pesar de que se trata de una muy simple y del tipo más corriente? Es como si no pudiese ajustar mi espíritu a ningún significado. Se debe a que no busco la actitud en el lugar donde se encuentra. Apenas pienso en un uso cotidiano de la frase, en vez de pensar en uno filosófico, su sentido se aclara y se vuelve habitual (*SC* §347)[16].

El juego de lenguaje funciona en su "*uso* cotidiano" porque fluye sobre la certeza tácita. Este uso (nótese el énfasis en la actividad, en la usanza), representa una disposición prerreflexiva en la actividad del juego, en oposición a la disposición reflexiva que asume el filósofo y que resulta en el extravío del sentido.

16 'I know that that's a tree'. Warum kommt mir vor, ich verstünde den Satz nicht? obwohl er doch ein höchst einfacher Satz von der gewöhnlichsten Art ist? Es ist, als könnte ich meinen Geist nicht auf irgendeine Bedeutung einstellen. Weil ich nämlich die Einstellung nicht in dem Bereiche suche, wo sie ist. Sowie ich aus der philosophischen an eine alltägliche Anwendung des Satzes denke, wird sein Sinn klar und gewöhnlich.

Al aludir al sentido corporizado en la actividad cotidiana, Wittgenstein vuelve a referirse a puertas y casas. Un ejemplo sugiere que en un contexto cotidiano, cuando se llama a alguien para que pase por la puerta, al ejecutar esto, no hay cabida para dudar de ello (*SC* §391). Así como al hachar se hace manifiesta el hacha[17].

> Dar razones, sin embargo, justificando las pruebas, llega a su fin; – pero el final no son ciertas proposiciones que se nos manifiestan inmediatamente como verdaderas, es decir, no es una especie de *ver* de nuestra parte; es nuestro *actuar*, el cual subyace al final del juego de lenguaje (*SC* §204)[18].

Esta última idea quizás se puede ilustrar al pensar en un músico, digamos una pianista, que es capaz de interpretar melodías complejas y hermosas sin titubear; esto lo hace al dejarse llevar por la actividad en la que participa, y no porque se dedique a pensar de manera consciente en cada tecla que debe presionar, ni en el accionar de los músculos

17 En este punto Wittgenstein y Heidegger vuelven a coincidir; compárese con los conceptos de "estar ahí dado" (*Vorhandenheit*) y "estar a la mano" (*Zuhandenheit*) en *Ser y tiempo*. También vale señalar que la inquietud del Wittgenstein tractariano está en señalar que el enigma *no* se encierra en *cómo* es el mundo, sino en el simple hecho de que el mundo exista, o sea, el "ser" del mundo que se hace manifiesto al participar en él. Años después, la misma inquietud mueve a Heidegger a escribir *Ser y tiempo*; un texto que parte de y gira en torno al concepto de *Ser* como lo primordial. En Heidegger, este *Ser* también se hace manifiesto en una disposición participativa que privilegia la acción: concepto circunscrito en la disposición de "estar a la mano" (*Zuhandenheit*). Esta y muchas otras coincidencias son elucidadas por Lee Braver en su libro, *Groundless Grounds* (2012).

18 [...] welches am Grunde des Sprachspiels liegt.

que controlan sus dedos, ni en las distintas partes y materiales que componen un piano, ni mucho menos en la extrañeza de las marcas sobre el papel que de alguna forma representan notas musicales. La pianista no se cuestiona estas cosas al tocar el instrumento y gracias a ello no hay interferencia que entorpezca el desarrollo debido de las cosas. El fluir de la actividad es posible porque la pianista se vale de una certeza tácita que le permite hacer lo que hace. Es así que Wittgenstein ve la certeza manifiesta en el mundo, y, en este sentido, la existencia fluye sobre un sustrato sólido e intangible, profundo pero sin profundidad, una certeza que se escapa de la codificación, que es mística, y sin embargo, a la vez categóricamente irrefutable.

Postfacio

La inquietud existencial expresada en el pensamiento de Wittgenstein es innegable; está a la raíz de su afán terapéutico por brindar alivio de las embestidas filosóficas que nos dejan a la deriva ante el problema de la vida; algo que dejó más que claro al afirmar que "nuestra enfermedad es la de querer explicarlo todo" (*RFM*, 280). Y aún así, dedicó una vida entera y miles de páginas a explicarnos esto[1], lo que no se debe a una falta de consecuencia con su propio pensamiento, sino, más bien, es su manera de desenredar los nudos que la filosofía se había dedicado a embrollar durante siglos, y a la vez, no cabe duda de que él claramente estaba cumpliendo el papel de ser su propio terapeuta.

El aforismo citado al comienzo de la primera sección de este libro lo dice todo:

> 6.44 No es lo místico *cómo* sea el mundo, sino *que* sea el mundo.

Lo que ahí se encierra delata una inquietud profundamente existencial. Posee a la vez el optimismo y la melancolía de uno que ansía por asomarse

1 Gran parte de éstas siguen inéditas, disponibles solamente a través de la digitalización realizada por la Universidad de Bergen. El conjunto de sus manuscritos es el *Nachlass* de Wittgenstein.

al enigma de las cosas, pero sabiendo y anunciando que aquello no se puede conocer, o sea, no hay forma de captarlo, representarlo ni dominarlo como una expresión del conocimiento. Hay cierta tristeza en la idea de que todo lo que plantea no trasciende el "*cómo* sea" del mundo, y debe conformarse en señalar una y otra vez hacia lo que precisamente no es señalable. Es por eso que el silencio y la actividad emergen triunfantes, en ellos yace el optimismo y la solución. No hay respuesta epistémica porque no hay pregunta que realmente pueda codificar lo que se quiere preguntar. Sin embargo, Wittgenstein tiene claro que hay otra clase de respuesta, una respuesta tácita en el quehacer cotidiano de la existencia, en la interacción con el entorno, con las cosas, y en el participar de las formas de vida. Tomando esto en cuenta, no sorprende que una de las frases con la que más se identificaba era: "En el principio era la acción"[2].

En este breve recorrido de los tres Wittgenstein (*TLP*, *IF*, y *SC*), el austriaco deja en el camino una estela de cadáveres filosóficos: desmorona el solipsismo, desbarata la dicotomía entre lo interno/externo, desnuda las falacias del escepticismo radical, desmantela su propio método tractariano, expone los dogmas gramaticales de la epistemología y re-

2 *Fausto* de Goethe; una frase que resulta de una traducción alterada que realiza Fausto a la primera frase del Evangelio de Juan. Reemplaza *logos* por "acción". Esta traducción apócrifa coincide perfectamente con lo planteado por Wittgenstein; la acción desplaza al lenguaje y se corporiza como el vehículo que precede a todo lo demás.

vela el auto-canibalismo de la duda radical. Por lo previo, no es descabellado juzgar que lo que hace Wittgenstein es ejercer una filosofía negativa que despeja los enredos del pensamiento filosófico con el fin de neutralizarlos. Sin embargo, al hacer esto, traza la silueta de aquello que es realmente importante, aquello que le da sustento a todo lo demás[3]. A la luz de lo anterior, hay un aspecto positivo que asignarle a su pensamiento, como si el desenlace de toda su depuración resultara en un bajo-relieve que constituye el sentido tácito de las cosas.

3 "Uno de los logros más impactantes de Wittgenstein, y cuya expresión definitiva se manifiesta en *Sobre la certeza*, es el haber señalado el error categórico cometido una y otra vez por filósofos quienes no supieron distinguir la diferencia entre el conocimiento y la certeza incognoscible" (Moyal-Sharrock, 206)

Obras Consultadas

Ludwig Wittgenstein

Diarios secretos, 1991, trad. de Andrés Sánchez Pascual, edición bilingüe alemán-castellano, Madrid: Alianza.

Gramática filosófica, 1992, texto establecido por Rush Rhees, trad. de Luis Felipe Segura, México: UNAM.

Investigaciones filosóficas, 1967, trad. de A. Rossi, México: UNAM.

Letters to Russell, Keynes and Moore, 1974, G. H. von Wright and B. F. McGuinness (eds.), Oxford: Blackwell.

Los cuadernos azul y marrón 1968, 1998, prefacio de Rush Rhees, traducción de la 2ª edición inglesa por Francisco Gracia Guillén), Madrid: Tecnos.

Ocasiones filosóficas 1912-1951, 1997, James C. Klagge y Alfred Nordmann (eds.), trad. de Ángel García Rodríguez, Madrid: Cátedra.

On Certainty, 1969, G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright (eds.), G.E.M. Anscombe and D. Paul (trans.), Oxford: Blackwell.

Philosophical Grammar, 1974, R. Rhees (ed.), A. Kenny (trans.), Oxford: Blackwell.

Philosophical Investigations (PI), 1953, G. E. M. Anscombe and R. Rhees (eds.), G. E. M. Anscombe (trans.), Oxford: Blackwell.

Philosophical Occasions, 1993, J. Klagge and A. Nordmann (eds.), Indianapolis: Hackett.

Philosophical Remarks, 1964, R. Rhees (ed.), R. Hargreaves and R. White (trans.), Oxford: Blackwell.

Remarks on the Philosophy of Psychology, 1980, vol. 1, G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (eds.), G. E. M. Anscombe (trans.), vol. 2, G. H. von Wright and H. Nyman (eds.), C. G. Luckhardt and M. A. E. Aue (trans.), Oxford: Blackwell.

Sobre la certeza, 1988, 1997, (compilado por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, trad. de Josep Lluís Prades y Vicent Raga), edición bilingüe alemán-castellano, Barcelona: Gedisa.

The Blue and Brown Books (BB), 1958, Oxford: Blackwell.

Tractatus Logico-Philosophicus (TLP), 1922, C. K. Ogden (trans.), London: Routledge & Kegan Paul. Originally published as "Logisch-Philosophische Abhandlung", in Annalen der Naturphilosophische, XIV (3/4), 1921.

Tractatus Logico-Philosophicus, 1961, D. F. Pears and B. F. McGuinness (trans.), New York: Humanities Press.

Tractatus Logico-Philosophicus, 1973, 1979, versión española de Enrique Tierno Galván, edición bilingüe alemán-castellano, Madrid: Alianza.

Tractatus Logico-Philosophicus, 1995, trad. e introd. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, edición bilingüe alemán-castellano, Madrid: Alianza, "Alianza Universidad".

Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1930-1932, 1980, D. Lee (ed.), Oxford: Blackwell.

Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-1935, 1979, A. Ambrose (ed.), Oxford: Blackwell.

Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics, 1976, C. Diamond (ed.), Ithaca: Cornell University Press.

Zettel, 1967, G. E. M. Anscombe and G.H. von Wright (eds.), G. E. M. Anscombe (trans.), Oxford: Blackwell.

Zettel, 1979, 1985 (trad. de Octavio Castro y Carlos Ulises Moulines), México: UNAM.

Braver, Lee, 2012, *Groundless Grounds*, Cambridge: MIT.

Cavell, Stanley, 1969, *Must We Mean What We Say?*, New York: Charles Scribner's Sons.

Crary, Alice and Rupert Read, (eds.), 2000, *The New Wittgenstein*, London: Routledge.

Heidegger, Martin, *Being and Time,* 1962, translation Macquarrie & Robinson. Blackwell, Oxford.

Dreyfus, Hubert, 1991, *Being-in-the-World*, Cambridge: MIT.

Kripke, Saul, 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*, Oxford, Blackwell.

Malcolm, Norman, 1986, *Nothing is Hidden: Wittgenstein's Criticism of His Early Thought*, Oxford: Blackwell.

McGinn, Marie, 1997, *Routledge Philosophy Guidebook to Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, London: Routledge.

McGinn, Marie, 1989, *Sense and Certainty*, Oxford: Blackwell.

Monk, Ray, 1990, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, New York: Macmillan.

Moyal-Sharrock, Danièle (ed.), 2004, T*he Third Wittgenstein: The Post-Investigations Works*, London: Ashgate.

Moyal-Sharrock, Danièle, and William H. Brenner, (eds.), 2005, *Readings of Wittgenstein's On Certainty*, New York: Palgrave Macmillan.

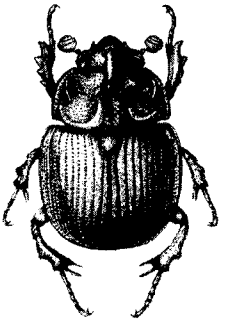
Moyal-Sharrock, Danièle, 2007, *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, London: Palgrave Macmillan.

Sluga, Hans D., and David G. Stern, (eds.), 1996, *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge: Cambridge University Press.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Ambrose, Alice: 84.
Anscombe, Gertrude Elizabeth: 83-84.
Aue, Maximilian E.: 84.
Badiou, Alain: 42.
Berkeley, George: 61-62.
Braver, Lee: 76, 85.
Brenner, William H.: 85.
Castro, Octavio: 84.
Cavell, Stanley: 85.
Chalmers, David: 63.
Crary, Alice: 25, 85.
Derrida, Jacques: 73.
Descartes, Renĕ: 61-62, 65.
Diamond, Cora: 84.
Dreyfus, Hubert: 73, 85.
Dummett, Michael: 42.
Frege, Gottlob: 24.
García Rodríguez, Ángel: 83.
Goethe, Johann Wolfgang von: 80.
Gracia Guillén, Francisco: 83.
Hargreaves, Raymond: 83.
Heidegger, Martin: 49, 73, 76, 85.
Hume, David: 62, 65.
Jastrow, Joseph: 48.
Kenny, Anthony: 83.
Keynes, John Maynard: 83.
Klagge, James C.: 83.
Kripke, Saul: 85.
Lee, Desmond: 84.
Luckhardt, C. Grant: 84.
Macquarrie, John: 85.
Malcolm, Norman: 59, 85.
McGinn, Marie: 67-68, 85.
McGuinness, Bernard Francis: 83-84.
Monk, Ray: 85.
Moore, George Edward: 64-66, 72, 83.
Moulines, Carlos Ulises: 84.
Moyal-Sharrock, Daniële: 59, 73, 81, 85.
Muñoz, Jacobo: 84.
Nordmann, Alfred: 83.
Nyman, Heikki: 84.
Ockham, Guillermo de: 64.
Ogden, Charles Kay: 84.
Paul, Denis: 83.
Pears, David: 84.
Platón: 60-61.
Prades, Josep Lluís: 84.
Raga, Vicent: 84.
Read, Rupert: 25, 85.
Reguera, Isidoro: 84.
Rhees, Rush: 83.
Robinson, Edward: 85.
Rorty, Richard: 73.
Rossi, Alejandro: 83.

Russell, Bertrand: 23-24, 73, 83.
Sánchez Pascual, Andrés: 83.
Sartre, Jean-Paul: 73.
Segura, Luis Felipe: 83.
Sluga, Hans D.: 85.
Stern, David G. 85.
Tierno Galván, Enrique: 84.
Von Wright, Georg Henrik: 83-84.
White, Roger: 83



Se imprimieron 500 ejemplares
de este libro, en Imprenta
Maval, durante el
invierno del
2014.